

Farkas Attila Márton

Poszthippi vallásosság későantik tanulságokkal

Az alábbi írás lényegében egy (egyelőre még) kiadatlan nagyobb munka utolsó fejezetének önálló esszévé átírt változata. Ez a munka a hazai buddhizmussal, annak történetével, társadalmi és kulturális hátterével foglalkozik. A szerző ezen a szűk kis témán keresztül próbálja meg bemutatni azt az egész nyugati szubkultúrát, avagy szellemi közeget, melybe a hazai buddhizmus beágyazódik, sőt a buddhisták közösségén keresztül magát a magyar társadalmat is.

A hatvanas években felfutó, majd a hetvenes évek elején csúcsvirágzását élő ellenkultúra némi előzménnyel ugyan, de újra felfedezte a múlt század végére, e század elejére kialakult, jellegzetesen nyugati újokkultizmust, s egyfajta „legújabb” okkultizmussá fejlesztette azt. Ez a mindenben – életmódban és világképben egyaránt – alternatívát, különutakat kereső hippik kora. Ekkor alakul számos ma is divó nem keresztény új vallási mozgalom, ekkor fut fel a Krisna-tudatú hívők mozgalma. (Gondoljunk csak a *Hair* című film „krisnás betétére”!) Ekkor fejleszti ki *L. Ron Hubbard* sajátos módszerét, a dianetikát, amellyel éppúgy felidézhetőek előző életeink, mint jelenlegi nyavalyáink okai. Ekkor zárándokolnak el a Beatles tagjai *Maharishi*hez, a ma is divó Transzcendentális Meditáció alapítójához, aki viszont Woodstock fesztiváljára zárándokol el, és el van ragadtatva, hogy nyugati emberek nagy tömegben a földön ülnek, mezít-láb járnak, és szeretik egymást. Ekkor hódít a hírhedt *Bhagwan*, vagy más néven Osho, a nyugati gazdagok nagy guruja is, aki a szabad szerelem hirdetése és prezentálása mellett szögesdróttal körülvett és fegyveresekkel őriztetett kommunát hoz létre, és elhatározza, hogy háromszázhatvanöt Rolls-Royce-ot gyűjt össze magának, az év napjainak megfelelően. Ekkor hirdeti tanait *Timothy O’Leary*, a drogok – de ezen belül is legfőképpen az LSD – apostola a „tudat rejtett szféráinak feltárásáról” és a „belső valóságról”, és ekkor jelennek meg a sátánisták is, kiknek szertartásai ekkor még inkább a pszichodráma műfajába tartoztak, mintsem a valódi ősi sötét és véres kultuszok közé. (1)

Nagy mozgás indul be Kelet és Nyugat között, oda és vissza egyaránt: Indiából és egyéb helyekről utaznak mesterek, vallási tanítók, jógik Nyugatra, hogy ott parádézzanak a nagy beat-zenei fesztiválokon. A nyugati fiatalok pedig Indiába vagy Nepálba mennek spirituális céljaik megvalósításáért, vagy egyszerűen csak az olcsó drogért. (Ekkoriban jönnek létre ezeken a helyeken a máig működő kommunák. Persze, nem csak Keletre mennek e korszak álmodozói, hanem Európa még akkoriban érintetlenebbnek számító vidékeire is. Magam is találkoztam három évvel ezelőtt egy akkoriban alapított, de máig működő hippikommunával Kréta érintetlenebb, déli felén.) A felsorolást persze még igen hosszasan lehetne folytatni. Annyi azonban bizonyos, hogy ez a kultúra (ellenkultúra) népszerűsítette és terjesztette el igazán azokat a tanokat, amelyek addig csak a polgári szalonok világának obskurus hóbortjaiként voltak ismeretesek. (2)

Nyugaton a hippikor kiütékes, szinte minden iránt érdeklődő gyermekei az európai okkultizmust és miszticizmust a keleti tanításokkal összeötvöző szinkretisztikus szellemi halmazt tehát újra felfedezik maguknak. Csakhogy addigi formájában ez immáron nem

volt igazán korszerű. A hippikorszak nemzedéke rövid időn belül elvégzi ezt a korszerűsítést, elsősorban azért, hogy megváltoztatja ezeknek a tanításoknak a terminológiáját, hozzáidomítva azt a legújabb kor tudományos beszédmódjához. Így kerülnek bele a pszichológia és a technika nyelvi elemei a modernizált keleti tanokba. (Elég csak kinyitni egy jóga-, agykontroll- vagy dianetikakönyvet. Szinte már azt hinnénk, hogy tudományos irodalmat olvasunk.) Ezzel a „kulturális nyelvi változtatással” persze együtt járt némi tartalmi változtatás is: a mondanivaló fővonalából eltűntek a repülő lámák, a levítáló jógik, s a csodaerők helyébe egyre inkább e tanítások vélt vagy valós mentális, lélektani tartalma lépett. (3) Az okkultista tanok, a keleti és nyugati miszticizmus immár mint egyfajta ősi lélektan, egyfajta archaikus pszichológia jelenik meg. A régi csodaerők helyébe a mentális higiénia előnyei kerültek, az egykori polgári szalonok izgalomszerző időöltése a „tudat és az ösztönök” megismerésének és felszabadításának doktrínájává vált.

Persze, emez értelmezésbeli eltolódás lényegében annak köszönhető, hogy megváltozott maga a világ. A hatvanas években már nem lehet olyan mértékben és olyan formában eladni a „mesés Kelet misztériumait”, mint akár még azelőtt pár évtizede is. Egyre kevesebben hisznek a levítáló lámákban, vagy a jógik mágikus képességeiben oly módon, ahogyan mondjuk még a húszas-harmincas években hittek. Köszönhető ez egyrészt a tudományos forradalom kultúrát befolyásoló erejének, másrészt pedig az információáradatnak, a határok megnyílásának. Mert a világ is kisebb lett és kitárult: nincsenek igazán olyan ismeretlen régiók, ahová csak egyes szerencsések tudnak eljutni, s egyes még szerencsésebbek visszatérni. Az Indiába elzarándokolók általában nem a Mestereket, illetve az azoktól remélt csodát találják meg, hanem a nyomor minden formáját. A rejtelmes Tibet pedig évtizedek óta a kommunista Kína igáját nyögi, és sem a lámák, sem pedig az istenségek vagy védőszellemek nem tudják hazájukat mágikus erejükkel megvédelmezni. Ennélfogva a keleti tanok modernizálása elkerülhetetlenné vált. A modernizálás pedig ebben az esetben főként e tanoknak a modern, technikai civilizációra alapuló nyugati kultúrába történő átültetését jelentette.

Ezt az amúgy is igen tarka egyveleget a hippikorszak, majd az azt közvetlenül követő időszak túlfűtött közéletisége is színezi: a Vietnami háború vagy a Laosz bombázása elleni tiltakozás, a világmegváltó forradalmi hangulat, az utópista köntösben megjelenő kommunista vagy éppen anarchista tanok jól megférnek a miszticizmus és a drog mellett. (Sőt, olykor még keverednek is: például *Allen Ginsberg* világmépbén, költészetében. De az említett *Timothy O’Leary*nek a jövő társadalmáról alkotott elképzeléseit is áthatották a kommunisztikus tanok.)

A hetvenes évek végére azután mindez lecsillapszik, és egy újabb átalakulás veszi kezdetét. A forradalmi hangulat lehül, és csendesesen tiltakozó békeharccá szelődül. A radikális baloldaliság lassanként átváltozik a zöldek környezetvédelmi mozgalmává. (Csak szűkebb – főként európai – csoportoknál marad meg, ezek viszont eljutnak a terrorizmusig.) A hippik jó része öltönyös-nyakkendő polgárrá válik, és többnyire üzletember lesz, esetleg politikusi pályára lép. A hippiket felváltják a yuppik. A hippikorszak gyermekei által újrafelfedezett ezoterikus tanok viszont kiteretve virágoznak tovább, bizonyos fókig átmentve e kor életérzését és mítoszait. Sokan ezeken az alternatív vallási mozgalmakon, spirituális irányzatokon belül folytatják hippiként megkezdett útjukat. Ezért nevezhetjük ezeknek az irányzatoknak a híveit „poszthippiknek”.

A jelenlegi „poszthippi világ” egyébként nem áll olyan távol a yuppik világától, mint azt az ember elsőre hinné. A pénz kultusza, a rádiótelefon, a márkás kocsik és öltözés, a mindenkor aktuális státuszszimbólumok, a kemény verseny és a többi, a vallási közösségekben nagyon is jól megférnek a hippik örökségével – amennyiben ez utóbbi megmarad „szellemi szinten”. (4) Tulajdonképpen a két ellentétes kultúra sajátos ötvöződéséről is beszélhetünk a „poszthippiség” esetében. De úgy is fogalmazhatunk, hogy azok a dolgok, amelyek a hatvanas-hetvenes években a lázadás és kivonulás eszközei és egyben jel-

képei voltak, azok idővel szalonképessé váltak, és integrálódtak azoknak a társadalmi rétegeknek a kultúrájába, amelyektől semmi nem áll távolabb, mint bármiféle lázadás. (A legjobb példa erre a lágy drogok bevett élvezeti cikként történő fogyasztása konszolidált nyugati középosztálybeliek – üzletemberek, értelmiségiek – között. Ma már semmi különös nincs abban, hogy mondjuk egy jól fésült, öltönyös, vagyont gyűjtő és komoly ambíciókkal rendelkező menedzser elszív egy „spanglit” egy hétvégi partyn, ráadásul a hozzá hasonlók társaságában. Nos, valami hasonló történt az újokkultista spirituális mozgalmak esetében is. Viszont e jelenség kapcsán szimpla divatról beszélni már hibás leegyszerűsítés lenne.)

Azonban e szempontot figyelembe véve, érdemes különbséget tenni *poszthippi szubkultúra* és *poszthippi személyiség* között. Az előbbi ebben az esetben a hippi ellenkultúra által felkapott dolgok elterjedését jelölné. Az utóbbi viszont azokra a személyekre vonatkozna, akik annak idején szorosan kötődtek e kultúrához, majd annak életérzését, vélt vagy valós értékeit átmentették e dolgok valamelyikébe. (Nem feltétlenül valamely új vallási irányzatba, hanem például a zöld mozgalomba vagy különféle művészeti irányzatokba stb.) Továbbá azokat a fiatalabb személyeket is, akik annak idején minden valószínűség szerint hippik lettek volna, vagy legalábbis közeli kapcsolatba kerültek volna azok kultúrájával, most azonban jobb híján kénytelenek beérni az ezt helyettesítő spirituális, művészeti, vagy közéleti mozgalmak, irányzatok adta lehetőségekkel.

A poszthippi vallásosság fogalma azonban nem szűkíthető le egyszerűen a „poszthippik”, illetve a poszthippi személyiség vallásosságára. Emellett e fogalom nem szűkíthető le az ezredvégi újokkultizmusra sem. Ez utóbbi csak része (igaz, legnagyobb része) a poszthippi vallásosságnak, de idetartoznak még az újokkultizmus-sal csak érintkező, azt részben lefedő, ám azzal nem azonosítható keleti vallások nyugati formái is (Krisna-tudat, buddhizmus stb.). Ami pedig a poszthippi vallásosság követőit illeti, egyrészt valószínűleg nem minden „poszthippi” vallásos, a szó semmilyen értelmében. Másrészt pedig ezeknek az irányzatoknak sem csupán „poszthippi személyiségek” a követői. Ugyanakkor kétségtelenül közülük kerülnek ki ezen irányzatok vezéregyéniségei, nyugati alapítói, legjellegzetesebb képviselői. A poszthippi vallásosság – mint kategória – közelebb áll a poszthippi szubkultúra fogalmához, de természetesen ezzel sem azonosítható. Részlegesen mindkét oldal felől megközelítő és értelmezhető: egyrészt a hajdani hippi kultúra bizonyos elemeinek változtatott, finomított, korhoz igazított formában történő továbbélése, átmentése – elsősorban a „poszthippik” számára. Másrészt viszont a yuppik, illetőleg a középosztály (vagy annak egyes csoportjai) által is favorizált

A második, főként a poszthippi szubkultúra oldaláról történő megközelítésre jó példát szolgáltat mondjuk az a zen buddhista törekvő, aki legalább napi tizennégy órát üzletel, folyamatos versenyben él, saját cége van, és élvezi a mai magyar újgazdagok mindennapi életét. (Magyarországon is lehet ilyennel találkozni.) Mellette néha „eljár meditálni egyet”. Számára a zen gyakorlása pontosan ugyanazt a megszokott életmódba még beleférő, azt némileg színesítő dolgot jelenti, mint más középosztálybeliek számára a partnercsere, vagy alkalomadtán egy jófajta fű elszívása. Ő már azt a jellegzetes életformát folytatja, amit az amerikai középosztály egy része. Vagyis a keleti vallás ebben az esetben ugyanúgy az egykori hippikultúra mára már konszolidálódott és elterjedt eleme, mint a lágy drog vagy a szabadosabb szexualitás.

poszthippi szubkultúrának az egyik része, „résztterülete”. Ez utóbbi különösen a poszthippi vallásosság populárisabb, inkább egyfajta divatként megjelenő formáira érvényes.

A poszthippi vallásosság – éppen e fentiek következtében – gyakorta felszínes, legalábbis abban az értelemben, ahogyan mi a „vallásosság mélységének” fogalmát a kereszténységből megtanultuk. Számos fokozat különböztethető meg a szerzetesi közösséget alapító krisnásoktól, a rádiótelefonos, üzletelő buddhistán, vagy scientológuson át az egészen felszínes gondolkodású, a különféle irányzatokba belekóstoló unatkozó háziaszszonyig. És persze vannak egészen ritka, sajátos kivételek is, olyanok akik nagyon komolyan veszik azt a vallást, amit választottak. (A magyarországi Buddhista Misszió rendszerváltás előtti utolsó Veszak-ünnepén láttam egy ilyen figurát. Az illető meghívott amerikai theravadin szerzetes volt, aki a háborús borzalmaktól megcsömörlött vietnami veteránként zárándokolt el egy hippicsoporttal Keletre, majd idővel a drogot és a szabad szerelmet az ortodox buddhisták szerzetesi köntöisével váltotta fel.)

A poszthippi vallásosság jellegzetesen egy világválság terméke. Felfogható egyrészt kiütkeresésnek, illetve a kiütkeresés egyik formájának, de ugyanígy felfogható egyszerűen csak e válság kifejezőjének is. Ebből a szempontból e szellemi képződmény nagyon sokban hasonlít a késő antik kor vallási szinkretizmusához. Hasonló maga az alaphelyzet is, amelyben e képződmények létrejöttek: a nyugati kultúra a politikai és gazdasági hódítások nyomán áthatja az egész „ismert” világot, és ezzel létrehozza saját provinciáit. (Nemcsak földrajzi értelemben.) Ahogyan az antik Róma – jelen esetben a Nyugat, méghozzá az angolszász Nyugat ókori előképe – is meghódította és egyesítette mind gazdaságilag, mind kulturálisan az akkori ismert világot. Ezen a világon belül akkor a levantei térség játszotta körülbelül ugyanazt a szerepet, amelyet ma a Távol-Kelet, illetve a délkelet-ázsiai régió: A Nyugat által meghódított, külsőségeiben a nyugati formákat átvevő világ azonban mind gazdaságilag, mind kulturálisan behatol hódítója testébe, és átalakítja azt. A keleti kultuszok mai divatja csakúgy, mint a késő antik korban, ennek a gazdasági ráhatásnak az egyik következménye. A divat – így a szellemi divat is – mindenkor a pénzt követi.

Iamblikhosz, a neves újplatonista filozófus, és egyben az akkori okkultizmus, illetve a keleti kultuszok szakértője, a misztériumokról írt művében azt fejtegeti, hogy az olyan „barbár szent népek”, mint amilyenek az egyiptomiak és az asszírok is, még őrzik azt a régi tudást, amit a hellének már elfelejtettek. Ennek oka, hogy a keletiek hagyományörzők, ellenben a hellének mindig újítanak. (5) Azt hiszem, nem nehéz felismerni Iamblikhosznál azt az ősi, jellegzetesen európai, nyugati toposzt, amely ma is alapjaiban meghatározza a Kelet felé forduló neoromantikusok felfogását. Ma a „barbár szent népek” az indiaiak, a tibetiek, esetleg a Távol-Kelet egy-két etnikuma. Ők még őrzik az ősi tudást, amit mi, mai hellének már elfelejtünk. A „keleti” ebben az értelemben az „ősi” szinonimája.

A későantik szinkretizmus kialakulásának, az ennek alapját képező akkori keleti kultuszok térhódításának a folyamata is kísértetiesen hasonlít újkori európai párhuzamához: a hivatalos, állami kultuszok kiüresedtek, elveszítették erejüket és jelentésüket, s így idővel pusztá formálissá váltak. A hellén–római panteon isteneinek haldoklását az antik filozófia racionális irányzatai is sietteték. Az ókori racionalisták valláskritikája alapjaiban ingatta meg a hagyományos mitológiai istenhitet, és a legjobb esetben is ezek az istenek filozófiai fogalmakká szublimálódtak. Ezt követte egy hatalmas spirituális vákuum, mivel a racionalista irányzatok lendülete Krisztus születésének idejére megtört, s tovább már nem voltak képesek valódi eredményeket felmutatni, viszont a régi istenekhez már nem lehetett visszafordulni. (Legalábbis nem a régi módon.) Hamar teret kapott az irracionalizmus, és nyomában az okkultizmus, amely voltaképpen a keleti kultuszok elterjedésének kedvezett. Így jelent meg és terjedt el az akkori Nyugaton az egyiptomi Ízisz, a frígiai Attisz Kübelé, a szír-föníciai Adonisz, és mellettük egy sor egyéb keleti istenség kultusza. (6)

A poszthippi vallásosság jellegében és természetében is igen hasonlít késő antik „előképére”. E jellegbéli hasonlóságot lényegében három fő vonásban figyelhetjük meg:

1. *Kozmopolitizmus és globalizmus*: Az antik világban megjelenő keleti istenek hellenizálódtak, akárcsak maga a kultusz. Ízszt például Rómában, Galliában vagy Pannóniában csak egyiptomi eredetű, de nem kizárólagosan egyiptomi istenséggént imádták. A mai Nyugaton megjelenő keleti vallási irányzatok is szinte azonnal a nyugati kulturális beszédmódot veszik fel, sőt előszeretettel amerikanizálódnak. Ennek politikai-gazdasági háttérét mindkét korban a globalizmus, a globalista felfogás adja. Ízisz, Attisz, Adonisz, vagy a többi hellenizált keleti isten Nyugaton egyre inkább – a globalizmusnak megfelelően – univerzális elvek antropomorf megtestesítői, és nem lokális istenek, mint ahogyan a mai keleti istenségek sem azok többé. (Az már más kérdés, hogy a lokális hagyományaik adta formáktól mégsem tudnak elszakadni, ennél fogva partikuláris istenségeknek tekinthetők.) Ide köthető, hogy mind a későantik szinkretizmus, mind a poszthippi vallásosság jellegzetesen urbánus formációk, leginkább a világvárosok vallásai.

2. *A spirituális választék képe*. A késő antik világ „multikulturalitását” a vallások egymás melletti sokfélesége jellemezte. E sokféleség pedig hamar egyfajta „piaci” formát ölt, ahol is mindenki a magának tetsző vallást választhatja ki. Csakúgy, mint a késő antik vallási irányzatok esetében, a poszthippi vallásosság is voltaképpen ízlés és tetszés szerint választható vallások tárháza. E „piaci jelleg” persze inkább a divat, mintsem a gazdaság körébe tartozik.

3. *Elitizmus*, méghozzá szellemi és társadalmi-szociális szinten egyaránt. Szellemi téren már korábban említettem a nemcsak a buddhizmusra, hanem a poszthippi vallásosság minden fajtájára jellemző gnosztikus felfogást. A titkos tudást megszerző, magasabb szintre jutó ember képze, a kiválasztottság tudata, a misztikum – és vele a beavatások fontossága – és nem utolsósorban a vallás intellektualizált mivolta a késő antik szinkretizmusnak is az egyik legalapvetőbb vonása. Az exkluzivitás az antik korban éppúgy, mint a poszthippi vallásosság esetében, mindenkor vonzotta az értelmiséget, a középosztályt, sőt a felső tízezer tagjait is. Akárcsak a nyugaton megjelenő buddhizmus, vagy más poszthippi irányzat, a késő antik misztériumvallások is rétegvallások voltak, s ugyanazokat a társadalmi rétegeket vonzották. Az értelmiségről és az üzletemberekről ez ügyben volt már szó. (Ebben a tekintetben a poszthippiség sokkal közelebb áll a yuppi világához, mint a hajdani hippikéhez.) Ami a felső tízezerrel illeti, nem egy nyugati sztár lett híve ezeknek az irányzatoknak.

De az általánosságokon túlmenően, olykor mintha a hasonló helyzet hasonló konkrét formákat is létrehozna. Ilyen hasonlóságot látok a poszthippi vallásosság jellegzetes figurájában: a városi vándortanítóban, aki nagyon sok mindenben emlékeztet egyrészt a reneszánsz kor csavargó bölcseire-mágusaira, de még inkább a késő antik világ vándorfilozófusaira.

Persze, nem csupán a buddhisták között lelhető fel ez a típus. Legeredetibb formája az ún. „szellemi ember”, aki saját rendszerét, saját személyes világképét tanítja, ahol csak megfordul. Ez a vándortanító „szellemi ember” igazából egyetlen valláshoz és felekezethez sem tartozik, még akkor sem, ha magát buddhistának vagy kereszténynek, vagy bármi másnak nevezi. Magyarországon a vándortanítók a szocializmus tipikus gyermekei, *Hamvas Béla* szellemi örökösei, a fűtőként vagy raktárosként dolgozó, de *Platónt* olvasó, az erdőkbe, tanyákra kivonuló ezoterikus, marginális értelmiségiek. Eredetileg ők azok, akik annak idején a politikai lázadás helyett a befelé forduló szellemi lázadást választották. Közülük nem egy felsőfokú végzettséggel rendelkezik, de van, akinek még érettségije sincs. Van, aki végzett matematikusból lett „szellemi emberré”, de van olyan is, aki e tanokkal történt találkozása után vágott bele felsőfokú tanulmányokba. (E sorok írója például ez utóbbiak közé tartozott.) Általában külső jegyeik is a „poszthippiség” kifejeződései: kopott farmeröltöny, farmer rövidnadrág, keleties ingek, megbotránkoztató pólók, saru, katonai bakancs, nyakukban nem komolyan vett amulettek, többnyire bőr-

szíjon. Továbbá hosszú, nemegyszer lófarokba kötött haj és szakáll, amelybe bizony már egyre több őszes szál keveredik. Életüket és világmépüket megismerve, tanításaikat hallgatva, az embernek nagyon könnyen *Plótinosz*, vagy annak mestere, az alexandriai zsákfordó névtelen, vagy éppen *Porphüriosz*, a tanítványa, a görög cinikusok, a késő antik varázslók: *Tüanai Apollóniusz*, *Simon* mágus és a többiek juthatnak az eszébe. Ezek között az emberek között természetesen óriási szellemi különbségek lehetnek annak ellenére is, hogy egyugyanazon sajátos „kaszt” tagjai. Előfordul a legtanulatlanabb szélhámos

*Chick Corea vagy
John Travolta például
a dianetika hívei. De sok híve
van a buddhizmusnak is:
Tina Turner éppúgy buddhista,
mint a népszerű Dallas-sorozat
„Bobby”-ja, azaz Patrick Duffy,
vagy a filmsztár Richard Gere.
Hajdanán majdnem buddhista
szerzetes lett David Bowie is,
a kilencvenes évek akció-
filmjeinek egyik sztárja,
Steven Seagal pedig tulku lett,
vagyis a „tudatos újraszületést”
bíró lámaista szent.
(A Dalai Láma adományozta
neki – az első nyugatinak –
e címet, főként „a tibeti
népért tett szolgálataiért”.)
Figyelemreméltó, hogy
a sztárok ilyen irányú
elköteleződése főként
Amerikában, vagyis
a jelenlegi politikai,
gazdasági – és ennél fogva
kulturális – centrumban
tapasztható.*

éppúgy, mint a magas műveltséggel rendelkező autonóm gondolkodó. Az alábbi példa inkább ez utóbbiak közül való.

B. József jellegzetes vándortanító, amolyan „poszthippi filozófus”. Ártatlan és gyerekes, habár egy politikai tartalmú csíny miatt kirúgják a gimnáziumból, s így az érettségit is csak később, esti középiskolában teszi le. Dolgozik raktárosként, „gombnyomogató” a Vízműveknél, polgárvédelmi előadó, éjjeliőr. Rengeteget foglalkozik vallástörténettel, mágiával, okkultizmussal, de beleolvassa magát az európai filozófiába, leginkább a kvantummechanika és a matematika által felvetett filozófiai témákba, de voltak avantgárd művészeti kezdeményezései is. Személyes ismeretség alapján állíthatom, hogy nála műveltebb embert csak keveset láttam, még a „hivatalos tudomány” körében is. Műveltsége ráadásul rendszerezett, hierarchizált és szelektív, ami autodidaktáknál igen ritka. A nyolcvanas évek közepén a kilátástalanság elől, beletemetkezve a „Hamvas Béla-i életfelfogásba”, feleségével Krétára „disszidál”, ahol több hónapig narancsszedésből élnek. Hazajötté után egy-két évvel megalakul a Tan Kapuja Buddhista Főiskola, ahová azonnal meghívják. Sokáig az egyik legnépszerűbb tanár. Emellett jól ismert előadója a különféle fővárosi és vidéki „szellemi iskoláknak”, ezoterikus műhelyek-

nek” és hasonlóknak. Alapító tagja a TEKI-KAGYÜ nevű csoportosulásnak. Néhány botrányosnak minősített újságinterjúja után politikai okokból kirúgják a Buddhista Főiskoláról. Világképében minden olvasott dolog helyet kap, ám mégsem zagyválódik össze. Az összetartó keret: a hol fanyar, hol keserű ironia. Eredeti gondolatai, intuitív látásmódja, sajátos rendszere nemegyszer meglepik az embert. Az okkultizmus, a mágia, az orákulumok nála inkább az avantgárd önkifejezés formái, semmint komolyan vett dolgok. Előadásain akkurátusan magyaráz és magázódik a hallgatósággal (személyesen mindenkivel tegeződik), amivel szemben éles kontrasztot képez lófarokba kötött ős haja, ritkán nyírt szakálla, kopott farmerja, viccből hordott sátánista pólóri, nyakában viselt amulettje. (Még egy kontraszt: rokonszenvez a katolicizmussal, sőt annak középkori harcias formájával. Egy időben skolasztikus filozófiával is foglalko-

zott.) Minden előadásán füstölt gyújt, van amikor görög tömjént éget. Számomra mindenkor a híres Pszeudo-Démokritoszt, alias: *Mendészi Bóloszt* juttatta az eszembe, aki nek tanában a kor materialista tudománya keveredett az okkultizmussal és a mágiával. (7)

Ugyancsak hasonló eleme mind a késő antik szinkretizmusnak, mind a poszthippi vallásosságnak a *deviancia*. Mindkét szellemi képződmény a deviancia tompított formában történő kiélési területének tekinthető. Vagy olyan képződménynek, amely szocializálja, és ennél fogva bizonyos fokig konszolidálja, társadalmilag is elfogadhatóvá teszi a devianciát. Vagy éppen ellenkezőleg: maga jelent veszélyt a társadalomra. Az előbbire jó példát szolgáltatnak az új vallási irányzatok „hippi” elemei (pl. az extáziskultúra mint a drog helyettesítője), az utóbbira pedig a sátánizmus veszélyesebb fajtái. (8) A késő antik misztériumvallások ugyanilyen szocializációs formái voltak a devianciának. Volt, aki a szabadabb szexualitását élhette ki egynémely kultuszban, volt aki szadizmusát, s volt aki összeesküvő hajlamait. Az ezekhez a kultuszokhoz forduló hívő nem nagyon jelentett veszélyt a társadalomra vagy az uralkodóra. Bizonyos praktikák üzői viszont már annál inkább: A késő antik mágia például ki-mondottan a társadalmi devianciának – méghozzá annak is legveszélyesebbnek tartott válfajának – egyik formája. (9)

Ami talán az egyetlen – igaz, rendkívül lényeges – eltérés a két kor hasonló kulturális-szellemi képződménye között, az az igen nagymértékű intellektuális színvonalbeli különbség. A késő antik szinkretizmus a kor legnagyobb tudósait, filozófusait és művészeit vonzotta, irányzatai pedig nemegyszer a kor meghatározó fő szellemi áramlataihoz kapcsolódtak (neoplatonizmus, hermetika). Ezzel szemben a poszthippi vallásosság sem jelentős gondolkodókkal, sem pedig önálló eredményekkel nem büszkélkedhet. A poszthippi vallásosság nem a „hivatalos” tudomány alternatívája, mint azt sokan hiszik, hanem annak *pótléka* a tudományt nem művelők, de annak tudására és társadalmi státuszára vágyók számára. (10) Emellett az idetartozók jó többségének a gondolkodására – legalábbis eddigi tapasztalataim szerint – a szellemi önállóság hiánya, illetve a megtanult mintáknak, sablonoknak a követése jellemző. Furcsa paradoxon, de éppen a „tudományt elutasító” poszthippi vallásosságra érvényes leginkább az a ma már közhelyszerű megállapítás, hogy ti. „századunkban a tudomány vált vallássá”. Itt ugyanis tudományosnak ható nyelvezetet és világképet találunk valódi kíváncsiságra alapuló, kutató szemlélődés nélkül, scientista ízű kliséket, amelyeket ezen irányzatok követői minden kritika nélkül elfogadnak.

*Például a nyugati
buddhisták jellegzetesen
poszthippi személyisége
„Motoros Manfréd”,
aki motorral járja
folyamatosan, immár
hosszú évek óta Európát,
és ahová eljut,
ott „átadja a Buddha
tanítását”. Ő egyébként
a szintén egykori
hippiből lett buddhista
egyházfő (ti. a nyugati
Karma-Kagyü egyház feje),
a dán Ole Nydahl első
számú tanítványa.
Az ilyen személyeket
körülvevő légkör is sokszor
azt a kultúrát érezteti,
ahonnan ez az egész
származik. Legalábbis
én magam nagyon ezt éreztem,
amikor egy „kagyüs” törekvő
meghívott „Motoros Manfréd”
magyarországi látogatásának
megrendezett
eseményére.*

Befejezés gyanánt érdemesnek tartok egy kis „futurisztikai” kitérőt, ha mást nem, egy kérdésfelvetés formájában. Vajon egyszerűen csak egy átmeneti korszak szellemi gyermeke-e a poszthippi vallásosság, avagy a jövő nagy vallása körvonalazódik benne? Eltűnik-e hasonlóan történeti párhuzamához, a késő antik szinkretizmushoz, avagy túléli önmagát, netán továbbfejlődik valamiféle formában? Természetesen ezekre a kérdésekre sem én, sem a témával nálam régebben foglalkozó szakemberek nem adhatják meg a biztos választ. A kérdést mégis érdemes felvetni.

Az mindenesetre bizonyos, hogy a poszthippi vallásosság modern vallási formáció, s a modernség immár a közelmúlté, mivel manapság (az elmúlt néhány évben) nagyon divatos lett mind a művészetben, mind a filozófiában posztmodern korszakról beszélni. Egyesek a posztmodern fogalmát kultúránk egészére kiterjesztik. Persze felmerülhet, hogy a modernség valóban letűnőben van-e? Mely kategóriába sorolható például az egyre rohamosabban terjedő, s lassan minden területen felbukkanó számítógép-kultúra? Erdekessé válik ugyanis, hogy a jelenkori újokkultista irányzatok, illetve általában a poszthippi vallásosság nagyon hamar beszippant műszaki végzettséggel rendelkező személyeket. Nemegyszer számomra is feltűnt, hogy mérnökök, technikusok, számítógéppel foglalkozó szakemberek előszeretettel csatlakoznak ezen irányzatok valamelyikéhez. Ennek oka nyilvánvaló: ez ugyanis maga a szakma, csak éppen spiritualizálva. Nincs ideálisabb annál, mikor valaki saját mindennapi foglalatosságán keresztül találja meg a maga privát üdvösségét. És nem a szó átvitt, elvonatkoztatott, hanem nagyon is hagyományos, azaz: vallási, spirituális értelmében. Lehet, hogy a poszthippi vallásosság, s ezen belül is főként a legújabb kori okkultista irányzatok sora a „szakemberek vallása” lesz? A helyzet ennél persze némileg bonyolultabb. Többnyire ugyanis ezekhez az irányzatokhoz javarészt olyan szakemberek csapódnak, akik leszakadtak a fejlődés fővonaláról. Hogy esetükben mi minden motiválhat egy ilyen (spirituális irányba történő) eltávolodást, arra most nem szeretnék kitérni, mivel ez külön elemzés témája lehetne.

A kérdés megválaszolásában talán ugyancsak a hasonló történeti szituáció, jelen esetben a késő antik kor, illetve annak letűnése adhat valamiféle (természetesen korántsem biztos) útmutatást. Nem véletlen, hogy éppen a kereszténység lett az akkori kor jövőt meghatározó, egyre terjedő, uralkodó nagy vallása, amely végül is végzett a többivel. Ennek elsődleges oka kétségtelenül az, amivel a vallástörténetesek (főként a keresztényellenes vallástörténetesek) már régóta előhozakodnak, nevezetesen, hogy a kereszténység tömegekhez, méghozzá az egyszerű emberek tömegeihez szól, ami a térítés jelenségében is megnyilvánul. Szorosan ehhez kapcsolható a kereszténység hol burkoltabb, hol nyíltabb, de mindvégig meglévő szociális érzékenysége is. Az elesettek hatalmas tömegei érezték, hogy valakiknek fontosak, valakik törődnek velük, s ami ennél még lényegesebb: addigi testi-lelki tengődésük helyett életük egy újfajta szabályozottságot, és határozott célt, értelmet kapott. Mindezzel élesen szemben állt a késő antik szinkretizmus bezártsága, rejtettségre alapozott elitizmusa, intellektualizált arisztokratizmusa, és nem utolsósorban divat jellege. A misztériumvallásokkal ellentétben a kereszténység nem szellemi divat volt, nem választható luxus, hanem utolsó szalmaszál a nyomorultak széles tömegei számára.

Volt azonban emellett még egyéb különbség is, amely véleményem szerint legalább olyan súllyal esett latba, mint a szociális, illetve az ehhez kapcsolódó mentális tartalom. Ez pedig a keresztény vallásosság tisztán archetipikus mivolta. Az őskeresztény szimbolizmus egyszerű, ám az ember pszichéjének mélyebb régióit igen erőteljesen megmozgató jelképeket használt: holtak feltámadása, víz általi megtisztulás, az istenséggel annak megevése általi azonosulás, világvége, tűztó, sötétség-világosság stb. És habár e jelképek számos eurázsiai vallásban megtalálhatók, ez utóbbiakban mindenhol rárakódott a helyi kultúra, a helyi etnikum speciális jelképrendszere, amelytől a késő antik kultuszok minden egyetemesítő kísérlet ellenére sem tudtak megszabadulni. Ezzel szemben az őskereszténységben ezek tisztán egyetemes ősképeként jelentek meg,

és a tanítás is a világ minden emberéhez szólt, kultúrától, nációtól, nemtől, fajtól, kortól, és ami talán a leglényegesebb: társadalmi helyzettől függetlenül. Ez a vonás (főként az ősképek tisztasága) pedig részben már a judaizmusnak is a sajátja volt s minden bizonnyal ezért is éppen belőle vált ki a jövőendő nagy világvallása. Amely utóbbi a judaizmus követeléseit is le tudta szedni magáról.

A késő antik világ multikulturalitásában az eredetileg lokális hagyományokhoz kötődő, partikuláris kultuszok, illetve spirituális rendszerek kioltották egymás erejét. A vallási sokféleség másik oldala ez: ha minden vallás egymás mellett, de egymástól mégis elkülönülve él, akkor egyik sem lehet valódi. Ha mindenki olyan istent választhat magának, amelyet csak akar, akkor miféle erejük lehet ezeknek az isteneknek? Mert mi a biztosíték egy ilyen egymásmellettségben, hogy éppen az én vallásom az igazság hordozója, és nem pedig egy másik? A minden egymás mellett, minden egymás hegyén-hátán inkább a végkiárúsítást, a zsibvásárt juttatja az útját kereső eszébe, mintsem az egymást nem kizáró igazságok jól használható tárházát. És ezt a régi keresztények nemegyszer ki is mondták. A késő antik kor számtalan istensége az egyre erősödő keresztények számára már csak erőtlen bálványok sokasága, akiknek akár még a hívő keresztény is áldozhat, hiszen úgysem léteznek. Hiába távolodott el például Ízisz egyiptomi eredetétől, hiába vált egyetemes jelentéstartalmat hordozó univerzális istenséggé, alapvetően mégis megmaradt egynek a sok kultusz sok istensége közül.

Mindezek alapján nem véletlen, hogy az egységesült késő antik világhoz illő univerzális vallás az őskereszténységből fejlődött ki, amely magát egyedül üdvözítőnek mondta és minden mást pedig hamisnak. A kulturálisan egységesülő világok csak az egységesülési folyamat átmenetében, az összeolvadás folyamatában viselik el a sokféleséget. A multikulturalitást, mint az egységesülés rövid átmenetét ugyanis szükségszerűen egy erőteljes homogenizáció kell hogy felváltsa, hiszen a világ is homogén lett. Ennek persze nem feltétlenül kell valamiféle hatalmi-politikai erőszak segítségével végbemennie. Végbemehet ez mindennek a teljes egybeolvadásával is. De a hatalmi ráhatásban is összeolvadás történik, és nem vesznek el az elaggott kultuszok sem teljesen: így él tovább Ízisz Szűz Máriában, Harpokratész a gyermek Jézusban, különféle antik istenek keresztény szentekben stb.

A poszthippi vallásosság talán egy ugyanilyen összeolvadási átmenet rövid életű képződménye. Kizárt dolog, hogy valamely ide sorolható irányzat fennmaradjon. (11) Hogy a régi Tibet vagy India speciális körülmények között kialakult, speciális rendszerre épült, speciális terminológiát használó – és ami a legfontosabb: minden reform ellenére speciálisnak, s ennél fogva partikulárisnak megmaradó – valamely szellemi építménye ne omoljon össze, akár egy kártyavár a most zajló elképesztő változások folyamán. Még akkor is ez a valószínű, ha ezek a vallások nagyon is megpróbálnak korszerűek lenni, és ennek következtében erőteljesen magukra öltik a modernség minden jellemzőjét. Hogy mi kerül ki „győztesen” ebből a kohóból, azt nem tudni. A globalizmus nem fogja megtérni hosszú távon a valódi sokféleséget. Lehet, hogy éppen a kereszténység fog megújulni. (Bár ez egyre kevésbé valószínű, esetleg Latin-Amerikában következhet be ilyen változás.) Lehet az is, hogy egy teljesen új formáció jön létre, de amelynek képzetei és tanításai – ahogyan már annyiszor – csupán az örökké élőknek egy korszerű újrafogalmazása lesz.

De az is lehet, hogy egy olyan vallás fogja ezt a változást átvészelni, sőt abból győztesen kikerülni, amelyre senki nem gondol. Méghozzá azért nem, mert nem modern, a szó semmilyen értelmében. Ellenkezőleg: archaikus – mind gondolkodásmódjában, mind megjelenésében. És ehhez járul az egyetemesség (a globális) iránti igénye is. És nem toleráns, mert az igazságot egynek és oszthatatlannak tartja, önmagát pedig ezen igazság egyedüli hordozójának. Mégis korszerű, talán elsősorban egyszerűsége miatt. Az elitista, gnosztikus irányzatok sohasem válhatnak nagy vallássá. És a modernség mint olyan, sem modern már, hanem elavult, elaggott, és így az archaikusabb, a régebb-

bi válhat korszerűvé. (Ez történt a késő antik korban is: a kereszténység szelleme jóval archaikusabb volt, mint a késő antik szinkretizmus, nem csupán vallási, hanem közéleti és morális kérdéseket illetően is.)

És ha már a New Age, a buddhizmus vagy egyéb hasonló, Nyugaton divó új vallási mozgalmak kapcsán Kelet felé fordultunk, maradjunk még ott egy utolsó gondolat erejéig. Annyi bizonyos, hogy a globalizmus kihívására nem a kultúrspecifikus és bonyolult rendszerű buddhista vagy hindu formációk fogják megadni a maguk megszokott „modern vallási alternatíva”-választ. Lehet viszont, hogy az iszlám ad majd „posztmodern” választ a maga globalizmusával e kihívásra. (12) Lehet, hogy az iszlám – vagy annak egy ma még nem létező, a nyugati ember által is elfogadott irányzata – lesz a Föld mai elesett tömegeinek utolsó támasza. Amikor már senki és semmi nem segít, akkor csak a harcias és büntető Istenben van remény, aki legalább mindent elsőpör és megtisztít. A mai Rómának mai hunjai és germánjai a nyomorgó és túlszaporodó Délen gyülekeznek, s most még csak beszívárogni próbálnak a limesen túli gazdag tartományokba, ám lehet, hogy eljön az idő, amikor majd ledöntve e limeseket, elárasztják álmaik földjét. És a fejlett Nyugat mivel tudna védekezni? Mivel tud védekezni valaki, akinek igen sok veszíteni valója van, olyasvalakivel szemben, akinek már semmije sem maradt? Főként, ha ez utóbbi esetleg még fegyvert is kap a kezébe.

Jegyzet

(1) Legalábbis akkor még nem, habár a hírhedt Manson Family rituális gyilkosságai már ebbe az irányba mutattak.

(2) Minderről átfogó képet ad (igaz csak Amerikára korlátozva) BROMLEY-HADDEN:1993. és MILLER 1989. A krisnásokon keresztül ugyanerről: JUDAH 1974.

(3) Természetesen csak a fővonalról kerülnek ki a régi mítoszok, illetve azok elemei. Bizonyos irányzatoknál (pl. a hippikorszak egyik nagy guruja által alapított Transzcendentális Meditáció csoportjainál) olyan jelenségeknek, mint a levitáció, máig nagy kultusza van. Ugyanakkor ma már ezeket is „tudományos” magyarázatokkal próbálják alátámasztani, emellett pedig ezekben a dolgokban is a mentális, pszichológiai tartalmat vagy jellegzetes emelik ki. ORME-JOHNSON és FARROW 1977.

(4) Szinte már közhely, hogy a pénz és a politikai hatalom legalább annyira összefonódott a vallással az új vallási mozgalmaknál, mint a régi nagy egyházak esetében. RICHARDSON (ed.) 1988.

(5) IAMBLIKHOSZ: De mysteriis VI-VII.

(6) Minderről igen jó összeggést ad: CUMONT 1929., DODDS 1951., és LEWY 1978. A témát a gnózisra kihelyezve: JONAS 1954. Magyarul viszonylag átfogó képet ad ugyanerről: KÁKOSY 1984.

(7) Az a fajta világlátás és (szub)kultúra, amit ezek a poszthippi vándorfilozófusok képviselnek, leginkább a késő antik szinkretizmuson belül is a neoplatonistákra és az ún. „káldeus hagyományra” emlékeztetnek. Nem annyira tartalmukat, sokkal inkább jellegüket, hangulatukat tekintve. E késő antik vonulatról a kor egész szellemi életének áttekintésével: LEWY 1978.

(8) A hippikultúrából kinőtt (a magyar származású *Alexander la Vey* vezette) sátánizmus még inkább csak szocializálta a devianciát. Kultuszaik, szertartásaik inkább a pszichodráma műfajába sorolhatók. BAINBRIDGE 1978.

(9) E felfogás kialakulásának a közvetlen előzménye, hogy a késő antik varázslókat és az asztrológusokat nemegyszer a császár – illetve az állam – elleni tevékenységgel vádolták (például ilyen tevékenységnek számított, amikor az asztrológus megjósolta valamely uralkodó halálát). Később már maguknak az ilyesfajta praktikáknak az üzése jelentett devianciát. Egyébként ez utóbbi felfogás került át a kereszténységbe is. Erről RITNER 1992.

(10) Ha az ember figyelmesebben megvizsgálja például az újokkultizmusnak a tudományfelfogását, tudományról alkotott képét, akkor döbbenet tapasztalhatja, hogy az kisebb-nagyobb változtatásokkal ugyan, de lényegében a múlt századi tudományfelfogás konzerválása. Így például az újokkultisták jelenkori tudományellenességének gerincét képező kritika a múlt századi (illetve nálunk a szocializmus által tartósított) elavult mechanisztikus-materialista tudományos világkép ellen szól. De ami ennél még abszurdabb, különféle újokkultista „alternatív tudományok” (radiesztézia, tértechnológia, de még a természetgyógyászat ilyesfajta irányzatai is) ugyanezt a mechanisztikus felfogást alkalmazzák a saját területükön. Például a lélek éppúgy mérhető, tárgyszerű dolog, mint az aura vagy az asztráltest, vagy a különféle „sugárzások”. Itt tehát a spiritualitás keveredik a régi, 18–19. századi tudományossággal.

(11) Ti. nagyobb vallásként. Kövületként bizonyára sok ilyen vallási irányzat fennmarad, ahogyan a Közéleketen is máig megtalálhatók egy-két antik kori, vagy az azt követő időszakból megmaradt vallás hívei. Ilyenek például a drúzok, a kopt keresztények vagy a gnosztikus mandeusok.

(12) Az iszlám ilyesfajta megközelítéséhez: TURNER 1994.

Irodalom

- BAINBRIDGE, W.: *Satan's Power: A Deviant Psychotherapeutic Cult*. University of California Press, Berkeley 1978.
- BARKER, E.: *New Religious Movements. A Practical Introduction*. HMSO, London 1992.
- BECKFORD, J. A.: *Holistic Imagery and Ethics in New York Religions and Healing Movements*. Social Compass, 1984. 31. sz., 259–272. old.
- Religion and the Social Order. The Handbook on Cult and Sects in America. Vol. 3: A–B*. Szerk.: BROMLEY, D. G.–HADDEN, J. K. JAI Press INC., Greenwich, London 1993.
- CARTER, L. F.: *The „New Renunciates” of the Bhagwan Shree Rajneesh: Observations and Identification of Problems of Interpreting New Religious Movements*. Journal for the Scientific Study of Religion, 1987. 26. sz., 148–172. old.
- COX, H.: *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism*. New York 1997.
- CULPEPPER, E.: *The Spiritual Movements of Radical Feminist Consciousness. = Understanding New Religions*. Szerk.: BARKER, G.–NEEDLEMAN, J. Seabury Press, New York 1978.
- CUMONT, F.: *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris 1929.
- DAVIDMAN, L.–JACOBS, J.: *Feminist Perspectives on New Religious Movements. = Religion and the Social Order B*, i. m., 173–191. old.
- DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles 1951.
- ENGLISH-LUECK, J. A.: *Health in the New Age: A Study in California Holistic Practices*. University of New Mexico Press, Albuquerque 1990.
- GÁL PÉTER: *A New Age – keresztény szemmel*. Harmadik, javított kiadás. Szegletkö, Bp. 1994.
- GREIL, A. L.: *Explorations along the Sacred frontier: Notes on Para-Religions, Quasi-Religions, and Other Boundary Phenomena. = Religion and Social Order A*, i. m., 153–175. old.
- HOPPÁL MIHÁLY: *Városi sámánok = Sípplal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében*. Szerk.: BABULKA PÉTER–BORSÁNYI LÁSZLÓ–GRYNAEUS TAMÁS. Mezőgazdasági Kiadó, Bp. 1989.
- Az etnográfia Don Juan-ja*. BUKSZ, 1992. 4 (2): 196–203. old.
- JONAS, H.: *Gnosis und spätantiker Geist I-II*. Göttingen 1954.
- JUDAH, J. S.: *Hare Krishna and the Counterculture*. Wiley, New York 1974.
- KÁKOSY LÁSZLÓ: *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Gondolat, Bp. 1984.
- KILBOURNE, B.–RICHARDSON, J. T.: *Psychotherapy and New Religions in a Pluralistic Society*. American Psychologist, 1984. 39. sz., 237–251. old.
- LEWY, H.: *Chaldean Oracles and Theurgy. Études Augustiniennes*, Paris 1978.
- LIVINGSTON, J. C.: *Anatomy of the Sacred*. Macmillan, New York 1989.
- MACPHILLAMY, D. J.: *Some Personality Effects of Long-term Zen Monasticism and Religious Understanding*. Journal for the Scientific Study of Religion, 1986. 25. sz., 304–319. old.
- MCGUIRE, M. B.: *Health and Healing in New Religious Movements. = Religion and the Social Order B*, i. m., 139–155. old.
- MELTON, J. G.–CLARK, I.–KELLY, A. A.: *The New Age Encyclopedia*. Gale Research Inc., Detroit-London 1990.
- MILLER, E.: *A Crash Course on the New Age Movement. Describing and Evaluating a Growing Social Force*. Grand Rapids, Baker Book House, Michigan 1989.
- NAISBITT, J.–ABURDENE, P.: *Megatrendek*. OMIKK, Bp. 1991.
- Scientific Research on the Transcendental Meditation Programs. Collected papers Vol. 1*. Szerk.: ORME-JOHNSON, D. W.–FARROW, J. T. Maharishi Research University Press, Seelisberg 1977.
- OTREMBIA, A.: *Magie in Deutschland. Eine sozialwissenschaftliche Analyse*. Dumme, Bergen 1992.
- PRESTON, D. L.: *Becoming a Zen Practitioner*. Sociological Analysis, 1981. 42. sz., 47–55. old.
- RICHARDSON, J.: *Psychological and Psychiatric Studies of New Religions. = Advances in the Psychology of Religion*. Szerk.: BROWN, L. Pergamon Press, New York 209–223. old.
- Money and Power in the New Religions*. Szerk.: RICHARDSON, J. Edwin Mellen, Lewiston 1988.
- RITNER, R. K.: *Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy and Social Deviance. = Studies in Pharaonic Religion and Society. In Honour of J. Gwyn Griffiths*. Szerk.: LLOYD, A. B. The Egypt Exploration Society, London 1992.
- SALIBA, J. A.: *The New Religions and Mental Health. = Religion and Social Order B*, i. m., 99–115. old.
- TURNER, B. S.: *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Routledge, London 1994.
- WALLIS, R.: *Between Therapy and Salvation. The Changing Form of the Human Potential Movement. = Sickness and Sectarianism*. Szerk.: JONES, R. K. Gower, London 23–51. old.
- WESSINGER, C.: *The Legitimation of Feminine Religious Authority: The Siddha Yoga Case. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*. VA., Virginia Beach 1990.
- WILSON, S. R.: *Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning as Conversion Processes*. Sociological Analysis, 1984. 45. sz., 301–314. old.
- ZULEHNER, P. M.–DENZ, H.–BEHAM, M.–FRIESL, CH.: *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*. Herder, Freiburg–Basel–Wien 1991.